

悉有仏性説とその今日的意味

武 邑 尙 邦

一

本日と明日と二日間にわたり、ここ仏教大学の四条センターを会場として、第二回の日韓仏教文化国際学術研究会が開催されますことは、仏教文化の研究を通して日韓両国の友好関係を深めると共に、学術研究の交流を高めるという大きな意味をもつものと、この研究会を企画されました日韓両国の関係の方々に、心から敬意を表するものがあります。しかも、このような大切な会議に、今回の研究テーマ「仏性について」の基調講演という役目を仰せつかりましたことを光榮に存ずるものであります。ただ今から与えられました私の持時間の間、あらかじめ提出しておりますレジメのように、仏性の有無論争を通じて、仏性とは何か、それは仏教教学において、どのような意味をもつて説かれるのか、などの点について、私の考えを申し述べ、ご批判を頂きたいと思っています。

さて、今回のテーマの「仏性」の問題につきましては、本日ここに御参加の皆さんには、十分ご承知のように、いわゆる、一闡提の成仏不成仏の問題を契機として、衆生は本来的に仏性の具有者であるのか、またそうでないのかという、仏性の有無の問題として、中国、朝鮮、日本の古い仏教者たちによって論議されたのであります。

ところが、今も申しました仏性を、衆生が本来的に具有するか、しないかを問題とするのは、有・無それ自身が問

題なのではなく、衆生の成仏の可能性如何を問題とすることであり、すなわち、衆生が悟りを開くことではないことでもあります。

しかし、非常に大雑把な言い方になります、もともと仏教は成仏の教といわれますように、衆生が悟りを開いて仏になる教えでありますから、成仏が可能か不可能かなどという問題は、仏教本来の立場からは起りようのない問題でありましょう。誰でも精進努力すれば悟りを開くことができるから、釈尊は自らの悟りの法を人々に説かれたのであります。しかし、それにもかかわらず、衆生の成仏不成仏が問われたという事実は、一体、どのような事情によるのでありましょうか。仏性の問題を考える場合、この点がまず明らかにされねばなりません。いま、仏性の問題をこの点の解明から始めたいと思います。

二

既によく知られていることではありますが、法藏部所伝といわれます『四分律』卷三二（大正・二二・七八九b―七九〇c）には、釈尊の最初説法による五比丘の教化について

「その時、世尊、此法を説きたもうに、五比丘、一切の有漏心を解脱、無碍解脱智、生ずることを得。その時、此の世間に六羅漢あり、五弟子と如来至真等正覚とを六となす。」

と説いてあります。このことは弟子である五人の比丘も、師である如来至真等正覚者である釈尊も、共に「阿羅漢」として同じく悟った者であることを示しているのであります。このことは耶舎の教化の後には七阿羅漢、次いで十一阿羅漢、六十一阿羅漢などといって、師も弟子も共に同じ阿羅漢といわれていることに明らかでありますし、化地部所伝の『五分律』（大正・二二・一〇五a―一〇六c）でも同じであります。

このように、釈尊を如来至真等正覚とよび、弟子を比丘とよびながら、同じく阿羅漢と悟りの同一性を認めるのが

仏教の基本であります。この点、仏教教団には、その出発当初より、例えばキリスト教のように「天なる父より遣わされた者」というような、特定の立場にあるものを認めないで、悟れば共に有漏心の解脱者、無碍解脱智の獲得者として阿羅漢であつたのであります。この場合、阿羅漢を *arīhan* と語分解して「殺賊」とみるか、*arhata* と分解して *arh* の現在分詞とみて「応供」とみるかということは別にして、とにかく阿羅漢であつたのであります。

ところが、今、これを仏弟子の側に立つて考えてみますと、師たる釈尊の側からの発言のように、共に阿羅漢として師も弟子も平等であると考ええることは無理であつたでしょう。弟子たちからみた釈尊は、師であり世尊であり、仏陀であつたからであります。古いインスクリプションに「オオ、バガバン」「ブッダ・バカバン」の語をみるのであります。といっても、勿論、悟りそのものに区別があるわけはありません。例えば、『転法輪経』などに説かれる三転十二行による悟りは、師も弟子も区別がないからであります。しかし、釈尊は師であり、弟子たちは比丘として別であることは事実であります。ところが、このような考え方に、変化をもたしてくる状況があらわれます。それは、釈尊の入滅という事実であります。

法顯訳といわれます『大般涅槃経』や大乘の『涅槃経』が説きますように、釈尊の入滅宣言は仏弟子たちを戸惑わせました。師仏として、よりどころとしてきた仏陀が入滅する。それは大変なできごとでした。しかし、釈尊に直接師事した弟子たちは、この事態を厳肅に受けとめ、自らの心中にイメージとして生き続ける師たる釈尊を法身と仰いで、日々精進したのであります。原始経典の中で法身とよばれますのは、かつて姉崎博士が言われましたように、後世の三身中の法身ではなく、弟子達に実感をもって受けとられた肉体をもった釈尊でありました。「法を体得し、法を身体とするもの」(*dhamma bhūta, dhammakāya*)といわれる仏は、法を通してみられた現身の釈尊であつたといえるでしょう。しかし、この段階では、もちろん、弟子たちも釈尊と同格の仏になるとは考えていなかったであり

ましよう。

しかし、直弟子たちの時代も終り、孫弟子、ひ孫弟子の時代になりますと、彼らは直弟子たちのような釈尊のイメージを心中に持ち続けることは不可能になりました。また、自分たちの師が、自らの師であった釈尊に対する態度をみる時、自らの師の師であった釈尊を自分たちの師と区別して見ざるを得なくなり、やがて釈尊は仏教の教主として理想化されてゆくのであります。ここに、現身の釈尊と別に法身常住といわれる仏を見るようになったのであります。たとえば『涅槃經』に説かれますように、釈尊が成道前ニレンゼン河の岸で供養されたスジャータという娘さんの乳糜の供養と、入涅槃前、純陀から仏陀として受けられた供養とは、その功德に差異があるのかという質問に、共に仏への供養として功德の差異はないとの答えがなされていますが、それは釈尊は本来常住の法身なのだからというのであります。いま、この法身常住の思想と、古来からのインドのAvatar思想とが結びついた時、現身の釈尊は本来法身である仏が、衆生を解脱せしめんと化現されたものであるという考え方になるのは当然であります。これが、現身の釈尊の入滅を「化縁完了任意捨命」と説かした考え方であります。後に、『大智度論』が説く、法身・生身、法性身・父母生身、真身・化身、法性生身仏・随衆生優劣現化仏などの二身説が説かれる根本も、ここにあると考えられます。

さて、このように釈尊の理想化が行われる過程において、仏を僧伽の中に入れるとする僧中有仏、僧伽より別とする僧中無仏などの考えがとられ、仏陀をいかにみるか、いろいろ問題はありましたが、ここでの仏は釈尊であり、いわゆる一仏一菩薩の考え方に立っていたのであります。したがって、この場面でも衆生の成仏とか、有仏性とかの問題は現われようがありません。

このように、みてきますと、仏性が問題となり、衆生の成仏不成仏が問題となるためには、この一仏一菩薩の考え

が、現在同時多仏多菩薩の考えへと変化し、二仏并起が許されるようにならねばなりません。これこそ、一切皆成仏を主張する大乘仏教への転開の契機となるものであります。

三

それでは一仏一菩薩思想はどのようにして多仏多菩薩を認める立場へと展開したのでありましょうか。実はこの転換は大変な問題でありました。といいますのは、後に菩薩の四弘誓願として具体化されますが、成仏のためには、無辺なる衆生を解脱せしめなければという誓願が必要であるからであります。もし、この願いの満足が菩提成就の条件でありますと、一世界に二仏の并起は許されません。したがって、その修行者である菩薩も一人ということになり、誰でもいつでもいかなるところでも成仏することは許されません。このことが一仏一菩薩から現在同時多仏多菩薩への転換を理論的に困難にしたのであります。いま、この展開について、ここで詳しく述べることは差控えたいと思いますが、仏陀の正覚については、古くは『中阿含』五十六(大正・一・七七七b)の「自覺誰称師、無等無有勝、自覺無上覺」という文を始めとして、『雜阿含』二十三の一(大正・二・一六一c)、『增一阿含』十四(大正・二・六一八c)、さらに南伝の五部經典や巴利律、『大事』などに、いわゆる無師独悟説が述べられています。これが、やがて、これと共に南伝の『本生譚』(ジャータカ)に仏陀が二十四仏に親近供養され、過去仏が説かれ、いわゆる過去七仏が説かれ、また燃燈仏説話が、さらに未来仏としての弥勒仏出現説が『長阿含』や『增一阿含』に説かれるようになります。しかし、これらは過去現在未来へと仏法の相続を説くもので、同時現在多仏説と、その性格を異にするものであります。ところで、このような考え方の根底には、「たとえば『長阿含』十二(大正・一・七九a)に説かれる「現在に二仏の出世ありしめんと欲するも、是のことわりあることなし」との考えや『中阿含』四十七(大正・一・七二三c)「世の中で二の

転輪王が出て、並んで統治することのないように、世の中に二の如来が出現することはありえない」という考え方があったのであります。

ところが、やがて世界觀の拡大は多くの他方世界の存在を認めるようになります。この他方世界の存在の承認は、多くの他方世界の仏の同時存在を認めるようになります。たとえば『増一阿含』二十九には奇光如来の東方現在仏土の記述や、説出世部の律典といわれる『大事』(Mahāvastu)の六方仏国の記述などがそれであります。このような中で、一仏一菩薩の主張は少しずつ変化していったようであります。いまの『大事』によりますと、仏は人中の龍王もやることのできない行を完成したものであり、その悟りは完全である。そこで、そのような仏が一刹土に同時に出現することはありえないと言っているのであります。しかし、他方に国土があるから、そこにまた副刹土もあり、その点からは同時現在多仏は許さるべきであるとしています。ところが、若しこのように無数の国に無数の仏があつて、衆生を解脱せしめるならば、やがて衆生はなくなつて、いわゆる衆生有尽の難があろうといっていますが、これに対して『大事』は、それはそういう事態になるかもしれないが、そうなくても最上の智者よりすれば、他はやはり凡夫であり、人中最上者の教えを聞く有情はつきることがないと説いているのであります。

ところが、『大智度論』卷四(大正・二五・九三b)では、同じくこの問題について、他方世界のある限り、他方の世界にそれぞれ仏の出現を認めない訳にはいかないこと、衆生は際限なく時代を異にして生じてくるのであるから、仏も何回も出世せらるべきである、さらに衆生は無辺際であるから、仏も無量でなければならぬであらうというのであります。しかし、ここでは十分に十方世界の諸仏の同時存在を明確にすることはできないのであります。ところが、『瑜伽師地論』三八(大正・三〇・四九九c)には、さらに積極的な論がなされるのであります。すなわち、次のように説いています。

「同時に無量の仏の出現することあり。何を以つての故に、十方界に於て無量無數の菩薩ありて、同時に発願し、同じく勤めて菩提の資糧を修集するが故なり。……一仏土に於て並びに出でて、世に於て一時に成仏す。況んや、無量無數の世あるに於ておや。

決定して一仏土中に二の如来ありて俱時に出世することあることなし。何を以つての故に。菩薩、長夜に是の如きの願を起し、随つて増長せしむ。「我れ当に独りして無導者の諸の世界中に於て、導者となり、有情を調べて、衆苦を脱せしめん」と。

又、一如來、三千大千仏土に於て、普く能く一切の仏事を施作す。是故に第二の如来出世するも利益するところなし」

即ち、多仏の出現の可能性を認めながら、二仏并起はあつたとしても何の利益もないから、出世はないというのであります。しかし、このように同時多仏が認められるとすれば、衆生の成仏の問題は具体的な検討を要することになります。このようにして、衆生の成仏論が問題となつたのであります。

このような状況下に説かれているのが『瑜伽師地論』の、所謂、五姓各別説であつたと思われるのであります。即ち、種姓として声独善の三乗の差別があり、それぞれに相應する悟りが示され、その種姓の種子を衆生自身が本来具有しているとしたのであります。声聞種姓として声聞の種子のみをもつ人は阿羅漢となりうるし、独覺種子のみをもつ人は辟支仏と、さらに菩薩の種子をもつものは如来、仏となりうるとし、さらに悟りの種子をもたないものは人天に生ずるのみで、これを無性有情といったのであります。ただ、声独善の三種の種子を不特定に所有する人を不定種姓といつて、それぞれの種子の所有に依じて、それぞれ相應の果を得ることができるとしたのであります。したが

まして、ここでは、本當に仏果を開覺するものは、菩薩種姓の人と不定種姓中、菩薩種子をもっているものとに限定される訳であります。一切衆生悉皆成仏と説きうるまでに、このような段階のあつたことは成仏論の展開上、やむを得ない過程であつたでありましょう。このような限定された成仏論にしても、また一切皆成仏という立場をとるにしても、その開覺のよりどころは、それでは何かという問題が起つてまいります。後に中国や日本に行われた三一論争の中で、このことは明らかに成仏に参りますが、一体、成仏を可能にするものは何なのでしょうか。勿論、現実に悟っていない私が、悟るためには師たる仏の導きにより、教えられねばならないことはいふまでもありません。仏教が古く逢仏供養、見仏聞法、觀想念仏などを説き、仏の導きでもとの成仏を説いたのは、このことを示しています。また、大乘仏教で成仏の要件として「授記」〈*vyākaraṇa*〉を説くのは、これを示しているのです。仏に教えられ、導かれるより以外に悟る道はなく、また、悟りを得たかどうかにも仏に教えられて始めて自覺することができるといふのであります。この点、成仏は仏の力によつてのみ可能なのであります。

しかし、その仏の力を悟りの経験のない私は、どうして受けることができるのでしょうか。仏力に対応する力が、衆生の側にもなければならぬでしょう。このような考えの中で、その仏力を受けるものこそ、成仏の因子としての仏性であると考えたのです。といつて現に煩惱に繫縛されている私達は、仏の働きかけに対応することが、果して可能なのでしょう。

このような課題の中に説かれたのが、いわゆる本来自性清淨、客塵所染汚の思想であつたといつてよいでしょう。しかも、このことは相當古くから説かれていたと思われまゝ。例えば、真諦訳の『部執異論』を開いてみますと、そこに大衆部一説部説出世部鷄胤部の本宗同義として「心者自性清淨、客塵所_レ汚」と説いたことが述べられ、『大毘婆沙論』卷二七には「或は心性清淨をとるものあり、分別論者の如く、彼の説く、心性は本より淨く、客塵煩惱に染汚

されるが故に、相は清浄ならず」と。このことは『成唯識論』巻二にも説かれるところであります。

さらに『舍利弗阿毘曇論』巻二七の「仮心品」第七（大・二八・六九七b）には

「心性は清浄にして客塵のために染せらる。凡夫は未だこれを聞かざるが故に如実に知見する能わず。亦、修心なし。聖人は聞くが故に能く如実知見し、また修心あり。

心性は清浄にして客塵の垢をはなる。凡夫は未だ聞かざるが故に、如実に知見すること能わず。亦、修心なし。聖人は聞くが故によく如実に知見し。亦、修心あり」

といっています。なお、この文章は『南伝大蔵経』の「増支部」の向覆品第五、弾指品第六にも説かれているのであります。

このように心性清浄といわれる心性こそ、仏の働きを受け、成仏への因であると考えられたのであります。世親の『仏性論』には、「若し分別部の説によれば、一切の凡聖の衆生は、並びに空を以て其の本となす。ゆえんは、凡聖の衆生は、みな空より出ずるが故に、空は是れ仏性、仏性は即ち大涅槃なり」と、これを説いています。

いま、このように成仏のよりどころを空、本来清浄の心性に求めるとすれば、空心、自性清浄心こそ仏性ということができましょう。

ところで、このように一切の凡聖が凡て仏性をもっているとするならば、成仏のよりどころは明らかになったとしても、その仏性はどのようにして成仏へと仏の教えをうけて活動するのだろうか。ここに、仏性を働かす修行がなければならぬであります。そこで、これを修心といって、因である仏性を働かす修心による修行も、また仏に育てられる修行として、これを行仏性と名け、因も行も共に仏の働きによると説くのであります。かくて、因と行によつて、やがて成仏の果を得る訳ですが、その果も、結局は仏性の成就した果でありますから、これを果仏性ということ

ができるでありましょう。即ち「仏性は大涅槃なり」といわれるのであります。後に『大乘起信論』が自性住仏性、引出仏性、至得果仏性の三仏性を説くのは、成仏は始終にわたって、正しく仏性そのものの動きであるとするのであります。賢首大師法蔵は「用に約すれば、即ち仏性の三位運を成ず」と、これを説いているのであります。

四

さて、このように凡ての衆生が成仏するという大乘仏教の立場に強く反撥したのは、部派仏教でありました。部派の人々にとって、釈尊と同じように、凡ての衆生が仏になるなどとは到底許すことができなかったにちがひありません。仏は釈尊一人であり、人々はみな仏弟子であるという考えは、たとい悟りの内容は同じであっても、動かすことのできない立場であつたし、それでこそ仏の教えとしての仏教であつた訳であります。にもかかわらず、凡ての衆生が成仏できると説く大乘の考えは、正しく、この人々にとっては非仏説であつたのです。しかし、この非仏説という非難は大乘仏教徒にとっては、当時としては、何よりも気になることであつたようです。大乘經典の中に自らの経を虚妄説に非ず、魔説に非ずなどと説くのは、これを示しておりますし、大乘の論師にしても、大乘が仏説であることを証明する必要がありました。『大乘莊嚴經論』や『撰大乘論』は、正しくそのために書かれた論書であつたのであります。

しかし、やがて大乘仏教者たちは、自らの教えに大きな自信をもち、この教えこそ釈尊の真意であると確信するようになっていったのであります。それが大乘經典の成立を促し、仏性を説くものこそ、眞の仏説であると主張するようになったのであります。

「大乘大智海中に仏性ありと説く。二乗の人の知見せざるところなり。……この境界は諸仏のみの知るところにし

て、声聞緣覺の知見の及ぶところに非ず」(大・一二・四〇五b)

と『涅槃經』は説いています。

このようにして、大乘仏教徒たちは大乘を非仏説とそしめるものを、これこそ不成仏の一闡提であるときめつけたのでありました。したがって、このような一闡提は斷善根であり、犯戒者であり、五逆謗法の罪を犯せるものであり、最極惡の機であるといい、因果を信じない、業報を信じない、無慚無愧のものであるとして、信ぜず、聞かず、觀ずることのない三重不信の徒であると非難したのであります。「如來性品」を中心とする前六品は『涅槃經』中、とくにこれを強く主張したのであり、中間の「聖行品」「梵行品」では、これらを主として「不信の衆生」、すなわち三重不信の衆生と強調したのであります。

しかし、『涅槃經』それ自身が前に述べましたように、法身常住を強く打ち出してまいりますと、そこでは悉有仏性を説かざるを得なくなり、この不信を信に転ずることによって成仏可能と説くようになるのであります。『涅槃經』の後分は悉有仏性を認めるものといわれるのは、このようないきさつからであると思われるのであります。即ち、この法身常住無有變易の考え方を『法華經』の説く久遠実成や常在靈鷲山の考え方と相應してみれば、今まさに入滅せんとする釈尊は、正しく肉体をもった仏陀として、變易無常の身ではあるが、実は法身仏の化現であり、その化現は一切衆生を成仏せしめるためであると考えざるを得ないであります。このようにして、一切の衆生は仏の教化を受けて、いつか必ず成仏するものであり、一闡提といっても、不信を信と転ずることによって成仏するのでありますから、それは悉有仏性でなければならぬことになる訳であります。

このようにして『大乘涅槃經』にいたって、法身仏の教化による皆成仏の根拠として、仏因としての仏性が据えられたのであります。正しく一切衆生悉有仏性説が確立されたといつてよいでしょう。

ところで、ここで注意しなければならないのは経のいう「仏性」という言葉についてであります。『涅槃經』では、これを無我到執われる二乗に對して、仏性こそ真我であるといっています。その意味で、ここにいう仏性は真解脱であり、如来であるといわれ、また決定阿耨多羅三藐三菩提であるといわれているのであります。この点で、仏性とはいうまでもなく、実体的な因子をいうものではありません。このことは、かつて仏性の原語を *Buddhata*, *Buddhatva* と推定されたことが、誤りであることによって明らかであります。それでは、『涅槃經』における仏性の原語は何でしょうか。

『涅槃經』の仏性の原語に關しましては、その梵本がありませんので、それを確かめることが難しいし、現在のチベット訳は漢訳からの重訳でありますから、それを確定することはできません。ところがチベット藏經（大谷大学目録・七八八）中に *jinamitra*, *jānagarbha*, *Devacandra* によつて梵文の *Ārya mahāparinirvāṇa-nāma-mahāyāna-sūtra* から訳されたといわれるものがあります。そこで、それを法顯訳の如来性、曇無讖訳の仏性に相應する部分で確かめますと、大体は *De bshin sgegs pa'i khams* と訳されていますので、それは *tathāgata-dhātu* であると推定されるのであります。また、ヘルンレの中央亜細亜での発見の梵文断片では *tathāgata-garbha* が用いられています。したがって、これらから推定される仏性の原語は *Buddha-dhātu*, *tathāgata-dhātu* か *Buddha-garbha*, *tathāgata-garbha* がありますが、仏性の場合は、主として *dhātu* が、そのもとであるように思われます。

このことにつきましては、高崎直道、小川一乗両氏の研究成果のように、その原語は基本として *dhātu*, *garbha*, *gotra* の三語であり、それに *Buddha* が前につくか、*Tathagata* が前につくかの相異はあるとしても、三語が基本であることが明らかになりました。中でも、『涅槃經』に出る「仏性」が大体 *dhātu* をもとの言葉としていることは注意すべきであります。このダーツという語は中国では多く「界」と訳出される文字であります。ダーツの訳語

としては『俱舍論』や『大乘義章』でみますと「差別」「体性」「因」「種類」「任持」などの意味があるといわれています。また、この他に「蔵」の義があるといわれています。ところが梵語ダーツの英訳の中に *metallic ore* という意味が示されていることは注意すべきことであります。即ち、ダーツとは「金属の原鉱」を意味しているのであります。金銀などの貴金属を含むでいながら、表面は只の鉱石にすぎない原鉱がダーツであります。仏性という尊いものを含みながら、表面は客塵煩惱に覆われている衆生、それをダーツというのです。如来を蔵しているというので如来蔵といい、しかも、その開顯によって成仏するものとして、衆生は如来の種族 (*catthagata-gotra*) でもあります。しかし、その仏性を開顯するものは何か、それこそ仏性の働きであり、仏そのものでありますから、衆生は如来に働かれてここにある訳でありますから、如来に蔵せられて、ここにある如来蔵であるともいわれるのであります。

このようにして、仏性はやがて如来蔵という言葉で、そのもっている種々の意味を包括し、如来蔵という教学体系を樹立したと思われまゝ。しかも、この仏教は三宝中の法宝を中心とする教学の体系と異つて、仏宝を中心とする信仰体系的な仏教として展開するようになっていったと思われまゝ。それは『如来蔵經』『勝鬘經』『不增不减經』などによって説かれてきました。この点について、前にあげたダーツとガルバの合成語であるダーツガルバ (*dhātu-garba*) が *dhagaba*→*dagaba*→*dagoba*→*pagoda* と転訛して舍利塔、仏塔を意味するようになることが注意されます。即ち、如来蔵という考えは、実は仏塔信仰にその源をもつと想像されるからであります。このことについては別稿を設けるべきであります。それが釈尊滅後、教団の問題となつた舍利崇拜、遺物崇拜、經典崇拜の中の舍利崇拜（サーリラダーツ）を根本とし、第二の遺物崇拜（パリボーガダーツ）と結びついて、仏の舍利を内蔵する仏塔を直ちに仏として崇拜するという立場に立つ大乘經典成立へと進むのであります。たとえば『法華經』のような塔崇拜は大乘經典が古い時代にもつていたものともいえるでしょう。

このようなことを考えていますと、如来蔵関係経論にのみ仰信（原語は不明であるが）の語がみられることも深い意味があるように思われるのであります。また『宝性論』が、その序文にあたる「教化品」の中で八種の謗法を示し、仏の彈訶するところと言いながら「仏は是の如きらの極惡罪の衆生をみて、慈悲心自在にして、ために法を説き苦を除く。深智大慈悲はよく是の如きを利益し、我れ説くに利を求めず、正法を久住せしめんがためなり」と結んで、この謗法のもの、即ち、憎背大乘の一闡提が解脱せしめられると説くのであります。さらに、この「教化品」の序文に対する流通分と思われる「校量信功德品」をみますと、そこには如来蔵の義を聞いて信ずるものは、如来の滅後に顛倒邪見を廻して正道に入ることができるとして、最後に、後に善導の『往生礼讃』に引用される「依此諸功德 願於命終時 見無量寿仏 無辺功德身 我及余信者 既見彼仏已 願得離垢眼 成無上菩提」を説くことは如来蔵仏教の歸結を示すものとして注意すべきものでありましょう。

以上のようにみてまいりますと、自性清淨心、空心などといわれ、仏性と示されたものは、やがて如来蔵といわれ、如来を蔵しながら常に客塵煩惱に染せられる煩惱蔵としての衆生が、如来に蔵せられ如来の働きによって成仏せしめられる仏中心の仏教として体系化されてきたことを知るのであります。

五

以上インドにおける仏性問題について述べて参りましたが、中国においては、その模様が異っているように思われます。それは中国では直接『涅槃經』によって仏性問題が闡提の成仏不成仏の問題として取り上げられたかと思われるのであります。インドに於て如来蔵思想として体系化される『如来蔵經』や『宝性論』の訳出が『涅槃經』の訳出におくれるものであったことも、その一因であると思われれます。『如来蔵經』でさえ『涅槃經』訳出後でありますし

『宝性論』は七〇年も後の訳出であります。さらに日本への伝承となりますと、それは中国の傾向にありながら、専ら三乗と一乗との論争の一課題として取り扱われるようになるのであります。

まず、中国についてみますと、東晋義熙十三年（四一七）の法顯による『六卷泥洹經』の訳出が、その発端となつたのであります。經によりますと「問菩薩品第十七」（大正・一二・八九一b）に一闍提について種々述べる中で一闍提は悟りにむかつての善根の種子を焼焦してしまつていたので発菩提心が不可能だから成仏できないと言い、これを曇無讖訳の北本の『涅槃經』では、その卷七（大正・一二・四〇四c）に一切の衆生は皆仏性を有す。是性を以つての故に無量億の諸の煩惱の結を断じ、即ち、阿耨多羅三藐三菩提を得。一闍提を除く」と一闍提は断善根であるから不成仏であると説いているのであります。

さて、このように一切衆生皆有仏性と説きながら、除一闍提というならば、皆有仏性とは言えず、一分無仏性を認めることになるでしょう。とすれば、皆有仏性で悉皆成仏という提案は誤りであることになりましょう。若し、それでも悉皆成仏を通そうとすれば、どこかで一闍提の成仏を認めねばなりませんから、理としての有仏性は認めねばならないでしょう。一体、除一闍提の説示の真意はどこにあるのか。このようにして中国で仏性の論争がなされてきたのであります。次にその経過と展開について明らかにしなければなりません。

前に述べましたように『六卷泥洹經』が訳出されますと、まず羅什の弟子で四哲の一人といわれます竺道生（四三四）は、この經をみて、なる程、除一闍提とはあるが、經の真意は闍提成仏を説くのであると「仏性当有説」を主張したのであります。このことは、後分涅槃經の訳出によって確認されるのでありますが、当時の人々からは邪説として斥けられ、道生はこのこともあつてか元嘉七年（四三〇）廬山に入り、遂に山を出でず同十一年（四三四）に入寂といわれています。

ところで、このように無仏性と思われた闡提も成仏可能ということになりますと、改めて仏性とは？と本格的な検討が行われねばなりません。これに對しましては、南北朝時代に種々の説があり、嘉祥大師吉藏によれば、彼は正因仏性について十一の異説があると『大乘玄論』に紹介しています。即ち、衆生・六法・心・冥伝不朽・避苦求楽・眞神・阿梨耶識自性清淨心・当果・得仏之理・眞諦・第一義空などであります(大正・四五・三五b—c)。これらについて、その主張や根拠を紹介していますが、それについての批判はなされていなかったのであります。彼の仏性義については『大乘玄論』巻三に「仏性義十門」として詳しく述べるのであります。その中で、彼が河西の道朗が中道を正因仏性としたことを紹介し、これに批判を加えたことは注意すべきでありましょうし、さらに彼は境界、觀智、菩提果、大涅槃果、正性などの五種仏性を説いたともいわれています。

次いで隋代になりますと、淨影寺慧遠は『大乘義章』で「仏性義五門五別」(大正・四四・四七二a—四七七c)に種々の経論によって仏性義を説いていますが、それを真如如来藏にありとし、眞識心としたようであります。しかも、それは一切の染淨を包含するものとして、かの『起信論』の覺不覺を包む一心とみたようであります。また、天台大師智顗は生因了因縁因の三因仏性を説くなど、仏性とはという問題が、この当時主として取扱われたのであります。

以上の六朝、南北朝、隋代の仏教における仏性の問題を考えてみますと、そこでは成仏の因縁を仏性の働きとして、因縁果の成仏の経過の一切を仏性そのものの立場で考えたのであります。そこで一闡提も究極的には理として成仏可能、ただ行仏性の面で不成としたのであります。しかし、一切衆生を解脱せしめるための応化身の出現を考える時、衆生中に不成仏があつてはならない筈であります。このような中に一切衆生悉有仏性が説かれたと思われるのであります。

ところが、唐代に入って玄奘がインドより帰国、唯識論書が訳出されますと、仏性論争は教学上の問題の中で本格

的に討論されるようになるのであります。唐の貞観二十年『瑜伽師地論』の訳出が始まりますと、そこに五姓の各別説が説かれていました。即ち、阿羅漢果をうる声聞種姓、辟支仏果をうる独覺種姓、仏果をうる菩薩種姓、この三種を共有している不定種姓、さらに人天の果報ばかりえない人天種姓の五性が本来的に所有する種子によって決定されているという訳です。したがって、前の四種姓の中で本当に仏果を開覚できるものは、菩薩種姓と不定種姓中の菩薩種子をもつものだけであり、ことに人天種姓は悟りを開くことはできず、成仏はありえないことになり、正しく無仏性といわねばならないことになるのであります。このような状況の中で、いわゆる一乗家と三乗家の間に仏性の有無論争が本格化するのは当然であります。ことに法相教学の確立者である慈恩大師基を中心として論争が行われるのであります。

既に諸学者によって指摘されていますように、この法相の立場への反駁に立ったのが、慧遠門下の弁相の門にあった曇潤であります。彼は十三才にして『涅槃經』を聞いて、その文旨を理解したといわれ、經を講ずること七〇余回であったといわれ、『統高僧伝』（大正・五〇・五四五―五四六）に伝記が伝えられ「涅槃正義惟此一人」といわれる程の涅槃の学者でありました。また、彼は『摂大乘論』を学び、これを講述し新旧両訳の相違について『十四門義』を著し、十四ヶ条の相違を指摘したといわれる程の撰論に通じた学者でもありました。この学者の彼が旧訳の立場に立って新訳家を批判し、一性皆成説を説き五姓各別説に反対したのであります。彼は新訳唯識家の（一）衆生界内に一分無仏性のものあり、（二）二乗人の無余涅槃に入れるものは大乘に入ることができないという主張に対して『華嚴經』『如来性起品』の「一切の三乗の有為無為を知る智慧は悉く如来の智慧より起る」（大正・九・六三三a）の文や「如来の智慧は一切処に至る」（六二三c）の文「奇哉奇哉……具に衆生の身内に如来の智慧ありて、仏と異なることなきをさとらしむ」（六二四a）などの文や『無上依經』『如来界品』の「如来界は自性清淨にして衆生処において異相差別なし」（大正・

一六・四七〇a)の文、さらには『涅槃經』の文などを引用して、一分無性説は凡小不了義の説であると評破してゐるのであります。また、第二の考えに對して、それは妄語であると經文をあげて評破し、仏性は衆生に平等にして皆有であると説くのであります。

さらに、一切衆生悉有仏性の一切を少分の一切であり、全分の一切でないという人々に少分一切などというのは不了義經についていうもので、今、大乘了義の經にむかつて言うものではないといい、玄奘が理性平等、行性差別というのは經に違背するものであると、これを斥けるのであります。

さて、この靈潤に對して神泰は『一卷章』を書いて、これに反駁し、彼こそ正に謗法者であるとして、彼のあげた經典についての解釈を正してゐるのであります。また、新羅の義栄師は、この神泰を駁し、靈潤を救釈し、法宝もまた『一乘仏性究竟論』を書いて、理性平等の立場で、真如所縁縁種子を直ちに種子として認め、真如を所縁縁とする無漏智であるとする説に反對したのであります。ところが、この法宝に對して慧沼は『能顯中辺慧日論』を書いて、真如を直ちに種子として親しく出世間法を生ずるという考えに對して、四種の過失をあげて、これを駁してゐるのであります。以上のような仏性論争の經過につきましては、伝教大師の『守護国界章』巻下や『法華秀句』中巻の『決択仏性護咽喉』として述べてゐるのでありますが、このような中国での三乘一乘の間の論争も、華嚴宗に法蔵が出て、一応の終結をみたといつてよいでしょう。即ち、彼は仏性の問題について有とか無とかいふのは、理の立場でいうのではなく、位のちがいから生じてきた考えであるといったのであります。勿論、法蔵自身は一性説で悉有仏性を説くものでありますが、彼は五性説を始教、一性説を終教、次いで、これらの差別を捨てるのが頓教、その上に兩者の立場を統攝して円教があるといい、横列の五姓を縦列の五姓におきかえたのであります。そして、このような転位によつて無性を有性たらしめたのであります。このようにして、仏性の有無論争は一応の終結をみ、その後は、そ

それぞれ仏性について自らの考えを述べることになったのであります。

六

さて、以上の中国における仏性有無の論争は、わが国では天台宗の伝教大師と法相宗の徳一法師との、いわゆる三一論争の中で取り上げられることとなりますのであります。その議論については『法華秀句』中巻の「日本の仏性論争を弁ず」の項や『守護国界章』下巻などに述べられていますが、ここでは仏性論争は三乗と一乗との教義の論争の一つとして取り扱われるのであります。それは悉有仏性説と二分無性性説との論争としてあらずけられるものであります。いわゆる『涅槃經』の一切衆生悉有仏性の一切を一乗家は全分一切、三乗家は少分一切と解釈の相違のあることは、中国でも論じられたことではありましたが、その仏性を一乗家は理心とし、殊に理を重視するのに対して、三乗家は仏性を行性とし、理では一切衆生の成仏は可能であろうが、行性こそ成仏の可否を決定するものであるとするのであります。

また、一乗家の理性は真如であり、三乗家の行性は本有無漏種子であります。したがって、一乗家は無性有情は位についていうのでありますから、決定して成仏しないとはいえないというのに対して、三乗家は種子についていうので、決定して不成仏とばかりえないということになります。このような両者の立場の相違の中で論争が繰り返されたのであります。

ところで、このような三一論争がどうして起ったのかは十分明らかであるとはいえませんが、奥州会津の恵日寺にいた法相宗の徳一が行った天台批判に対して、伝教は弘仁八年の関東遊化の際、それを知って三乗家を批判する「通六九証破比量文」を書いて慈恩大師の『唯識枢要』の説を難じたことが、発端となったようであります。この伝教の批

判に対して徳一は『仏性抄』を書いて、これに対し、仏性論争が切っておとされたのであります。その後、伝教は、この徳一の批判に対して『照權実鏡』を著わした。このことは、この書の奥書に「弘仁八年歲次丁酉二月日、依_二陸奥_一仏性抄、判_二法華_一為_レ權、且作_二此鏡_一、伏願同法、早息_二謗法罪_一同入_二一乘海_一」とあることによって明らかであります。これに対して『中辺義鏡』を書いて徳一は反論したのでありますが、弘仁九年（八一八）伝教は『法華去惑』（守護国界章初稿本の一部か）『守護国界章』を書いたのであります。ここで、伝教は徳一を麁食者とよんで批判していることは注意すべきでありましょうか。ところで、徳一はこの伝教の批判に対して『慧日羽足』『遮異見章』を書き、さらに、伝教はこれらに対して弘仁十二年（八二二）『決權実論』『法華秀句』を書いて論決を迫ったが、翌弘仁十三年六月入滅し、論戦は終わったのであります。このようにして、日本での仏性論争は涅槃天台三論華嚴に共通する立場を一乗家とし、これに対する法相唯識を三乗家として、一性説と五性説、悉有仏性と一分無性との対立の中で論争されたのであります。

さて、この伝教・徳一の三一論争の中での仏性論争の後には取り立てて論争らしきものは目立っておりませんが、それぞれ自らの仏性義について論じた種々の論書があり、仏性の問題は各宗の重要な関心事であったことがしられるのであります。しばらく、これらの中、目立ったものを次にあげてみましょう。

まず、天長四年（八二七）三論宗の玄叡が『大乗三論大義鈔』四巻を書き、その巻二（大正・七〇・一三四b—一三五b）に「仏性義」第五として仏性の問題を論じています。そこでは、主として三論宗伝承の嘉祥の五種仏性義が詳しくさられています。この書の後半には「空有・常無常・五性爾非爾・有性無性・定不定性・變易生死・三一權実・三四車・教時・説不説」などの十問を設けて天台と三論、三論と法相の間の問題を論じているのであります。次いで、同じく三論学者で元興寺の沙門宗法師は貞観十二年（八七〇）『一乘仏性慧日抄』を著わしている。現在、この宗法師が三

論宗の円宗であり、この慧日抄が法宝の『一乗仏性究竟論』の抄出であることが龍大の浅田助教により明確にされましたが、この書物では、かの『起信論』の一心二門義によって、この一心に入る二門として、三乗教であり五姓各別を説く法相教学を心生滅門に配し、一乗教であり一性皆成を説く三論宗を心真如門に配し、而も両者を一心に統括して示すというのであります。このように一乗教と三乗教とを真如生滅の二門に対応せしめている点は注意すべきであります。仏性問題について、このような『起信論』の影響は、本日前に発表されました金先生の元曉の著作にも随分みられるところであります。

次いで慧心僧都源信は『一乗要決』三巻を著し、その中巻より下巻に亘って第四大門に一切衆生有情成仏の文を引き、第五大門に定性二乗永滅の計を斥け、第六大門に無性有情実有の報を遮し、第七大門に仏性の差別を弁じ、これら四大門に於て仏性の問題を取り扱っているのであります。ここでは主として法相宗の五姓各別説を批判し、ことに二乗畢竟不成仏の主張を批判し、無性有情はありえないことを説くのであります。次いで、華嚴宗の親円は寛仁三年（一〇一九）抄し了るといわれる『華嚴宗種性義鈔』を著し、賢首大師の『五教章』の種性差別について詳しくしているのであります。

ところで、安永二年（一七七三）に著作された基弁の『大乘五姓玄論』で、彼は慈恩正系を守りながらも、それに十分満足できなかったようで、慈恩の分位二性別を受けつつ、『顕揚聖教論』のいう性無二と、これを如何に調和すべきかに苦心しているように思われるのであります。その点で、法相家からみれば、些か自らの立場を逸脱したものがあるといわねばならないとも思われるのであります。

以上、中国日本の仏性への研究討議の模様を概観してきましたが、これらについては常盤大定博士の『仏性の研究』に詳しく述べられ、今はその要領を述べたにすぎませんが、この問題は道元も『正法眼蔵』巻二二にそれに関説

し、悉有仏性に執すれば、それは悉有仏性を誤るものであるなどと説き禪の面目を示し、また、浄土真宗などでも信心仏性を語っているのであります。しかし、かつてのような有無論争は余り注意されません。

さて、前にも述べたように衆生の成仏は仏性を因とし、その因の開顯も仏性であり、開顯された仏果も仏性の顯現であるとする仏性説の立場は、『大乘起信論』の自性住仏性、引出仏性、至得果仏性の説となり、『究竟一乘宝性論』では如来藏仏教と体系化されたのであります。しかも、この一切が仏に働らかれての成仏ということは、仏果においてのみ明らかに自覚される甚深難解な教えであり、種々誤解されるおそれもあるが、それをも、あえて説くのはいつて『宝性論』をはじめ『仏性論』は次のように述べています。

「如来藏の教えを聞くならば、人々は勇猛心と師の如く人を敬う心と般若の智慧と大慈悲心を起すのである。そして、自らを軽んずることなく、平等を觀解し、過失なく、徳を具し、自他平等に徹し、お互に愛潤の心を生じ、速かに仏位に入つて、真に大慈悲心を生じて衆生解脱を達成することができるのである」と。

このことは、仏性思想の展開の中で一切皆成仏、悉有仏性が単なる思想や觀念に終るのでなく、仏道修行の根本的自覚とその実践とにあることを示すものであります。

今日、自然を客觀的客体として眺め、その理論的探究の中からなされる科学技術の異常な進歩は、昭和五九年に日本の科学技術會議が出しました第十一回答申にも「科学技術の高度化の急速な進展とこれへの人間の対応、あるいは科学技術の進展に伴う原体験の機会の減少による人間の基本的態度への影響等を考慮していく必要が生じ始めている」と警告していますように人間性喪失を起しています。人間の動物化、人間の非人間化、感覺的衝動による動作行為は社会に重大な問題を起しています。人間の知的創造力はめざましい発達を遂げましたが、人間にとって大切な豊

かな感性は稀薄になります。今、わたくしたちは「人間は自然の支配者」「自然は人間の所有物」であるという考え方にメスを加え「人間も自然の一員である」という自覚の下に山川草木悉皆成仏、一切衆生悉有仏性を説く仏教の教えこそ、真の人間社会形成の根本であることを訴え主張し、本基調講演を終わりたいと思います。ご静聴を感謝します。